

La libertad pensada en su conexión con la espontaneidad estética

Paula García Cherep
IHuCSO (CONICET-UNL) UADER  

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.87756>

Recibido: 24/03/2023 • Aceptado: 08/05/2024

ES Resumen. Este trabajo aborda las diferentes reflexiones acerca de la libertad que se suscitaron en el contexto de la discusión que autores como Wellmer, Bohrer, Hamacher y Menke establecieron con la concepción habermasiana que entiende a la libertad como el resultado de un proceso de discusión y deliberación racional. A pesar de las diferencias que subyacen al pensamiento de cada uno de estos autores, en todos ellos se manifiesta la idea de que, la libertad exclusivamente concebida en relación a la decisión racional, es una noción restringida. Estos autores coinciden en señalar la necesidad de incorporar a la noción de la libertad un momento espontáneo, no racionalmente controlable, asociado a la experiencia estética. Proponemos que ese carácter espontáneo, que estos autores asocian a lo estético, puede rastrearse en las filosofías de Adorno y Horkheimer como subyacente a otros ámbitos de la cotidianidad.

Palabras clave: materialismo; razón; subjetividad; Teoría Crítica; naturaleza

EN Thinking Freedom in connection with aesthetic spontaneity

EN Abstract. This paper deals with the different reflections on freedom that arose in the context of the discussion that authors such as Wellmer, Bohrer, Hamacher and Menke established with the Habermasian conception that understands freedom as the result of a process of rational discussion and deliberation. In spite of the differences underlying the thinking of each of these authors, all of them manifest the idea that freedom, exclusively conceived in relation to rational decision, is a restricted notion. These authors coincide in pointing out the need to incorporate into the notion of freedom a spontaneous moment, not rationally controllable, associated with aesthetic experience. We propose that this spontaneous character, which these authors associate with the aesthetic, can be traced in the philosophies of Adorno and Horkheimer as underlying other spheres of everyday life.

Keywords: Materialism; Reason; Subjectivity; Critical Theory; Nature

Sumario: 1. Introducción. 2. Libertad como lo no sujeto al control racional. 3. El momento espontáneo de la razón. 4. Consideraciones finales

Cómo citar: García Cherep, P. (2024). La libertad pensada en su conexión con la espontaneidad estética. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(3), 567-587.

1. Introducción

Si bien la teoría crítica frankfurtiana no ha tenido, desde sus orígenes, una evolución lineal, la preocupación por una posible emancipación estuvo presente tanto entre los representantes de la primera generación de teóricos críticos como entre los de

las siguientes. La renovación de la teoría crítica que en las últimas décadas del siglo XX fue encabezada por Habermas y Honneth, buscó apartarse de lo que consideraron una noción de razón centrada en el sujeto –que habrían sostenido, de acuerdo con ellos, Adorno y Horkheimer–, por entender que tal

noción obstruiría las posibilidades transformadoras de la teoría. Como alternativa, aparece el paradigma comunicativo de la razón elaborado por Habermas, según el cual las nociones de libertad y justicia serían alcanzadas mediante el consenso discursivo. Frente a esta reacción contra la primera generación de teóricos críticos, hay quienes señalan las limitaciones de una razón pensada estrictamente en términos de razón comunicativa y reconocimiento. La primera parte de este trabajo recorre algunas de las maneras en que distintos autores señalan esas limitaciones, apelando a la necesidad de atender a un aspecto particular de la subjetividad, asociado a la experiencia estética: se trata de un aspecto que, en contraposición a lo procesual de la manera en que Habermas o Honneth conciben lo racional, se caracteriza por su espontaneidad. En la segunda parte recuperamos el abordaje tanto de Adorno como de Horkheimer en los que la espontaneidad aparece como un momento inescindible del pensamiento racional. De esta manera, proponemos que, en las respuestas más recientes al paradigma de racionalidad comunicativa, se recupera un elemento característico de la primera formulación de la teoría crítica, contra el cual el paradigma comunicativo había sido pensado.

2. Libertad como lo no sujeto al control racional

Según la interpretación de Habermas, la noción de razón centrada en el sujeto que Adorno y Horkheimer habrían sostenido, obstruyó las posibilidades transformadoras de la teoría. Frente a este diagnóstico, Habermas¹ pensó la razón desde un paradigma comunicativo e intersubjetivo, en el que las nociones de libertad y justicia serían alcanzadas mediante el consenso discursivo. Esa exigencia fue posteriormente aceptada por Axel Honneth en su teoría del reconocimiento. En la formulación de su teoría, Honneth da un paso más y añade que la posibilidad de alcanzar consensos no depende exclusivamente de procesos discursivos racionales, sino también del desarrollo de ciertas luchas sociales² a través de las cuales los grupos más marginados socialmente logran transformar el vocabulario que es aceptado en determinado contexto histórico y social. Honneth entiende que es en esas luchas donde los grupos desfavorecidos y sus reclamos logran ser reconocidos en vistas a la toma de decisiones.

Esa reivindicación del consenso racional no fue inmune a críticas. Una de ellas fue la elaborada por Albrecht Wellmer³, quien, si bien adhiere en términos generales a la concepción habermasiana, entiende que si la decisión es concebida estrictamente en términos de una razón comunicativa y procedimental, la libertad se ve restringida. Aquí Wellmer señala que el problema acerca de cómo la libertad podría ser realizada en el mundo moderno requiere

que sean tenidas en cuenta tanto la concepción positiva de la libertad como la negativa. Se trata de los dos conceptos paradigmáticamente distinguidos por Isaiah Berlin:⁴ mientras la primera de estas es la que corresponde a concepciones colectivistas y comunitaristas que, como la habermasiana, entienden que la libertad es solo realizable colectivamente, la concepción negativa de la libertad, más propia del liberalismo, pone el énfasis en el individuo y en la ausencia de restricciones para la acción. Wellmer entiende a la noción positiva de libertad en vínculo con la idea de racionalidad en sentido habermasiano, y aunque se reconozca como comunitarista, alerta que la idea de libertad comunitaria no debería ser reducida a una concepción procedimental de la racionalidad, ya que en ella no está necesariamente implicada una concepción negativa de la libertad, la cual sería condición necesaria para lograr tanto un reconocimiento mutuo como acuerdos voluntarios y consensos racionales entre iguales. De esta manera, Wellmer concibe que para poder ejercer libremente la racionalidad procedimental –es decir, la racionalidad en el sentido en que la entiende Habermas–, tiene que existir la posibilidad y el derecho de actuar de forma no racional. De esta manera, si la acción racional es una acción libre, ello se debe a que se elige actuar racionalmente cuando se podría elegir no hacerlo.

Es precisamente esta exigencia por hacer que la reflexión sobre la libertad contemple la posibilidad de habilitar un momento no racional lo que encuentra eco en algunos abordajes de esta misma temática que le otorgan relieve a la dimensión estética. Uno de ellos es el de Werner Hamacher, quien, a partir de su lectura de Benjamin, se distancia de la formulación característica de las concepciones comunitaristas de la libertad, por considerar que al Estado y al orden jurídico-normativo les corresponde una determinada lógica, a la que considera inapropiada para la constitución de la justicia. Según el autor, el Estado y el orden jurídico son establecidos a través de una *violencia instauradora* y sostenidos mediante una *violencia conservadora*.⁵ La primera de estas toma un elemento no reglamentado, involuntario y que irrumpe desde fuera del orden normativo y lo establece por primera vez como perteneciente a ese orden, mientras que la otra forma de violencia preserva lo realizado por aquella instauración. Concretamente, la violencia conservadora inhibe la eventual instauración de otros elementos disruptivos que podrían contradecir o entrar en conflicto con lo ya previamente reglamentado.

Según Hamacher, la historia está presa de una dialéctica que oscila entre estas dos formas de violencia, que impiden –precisamente a causa de su carácter violento– la efectiva realización de la libertad y la justicia. Es en el lenguaje donde el autor entrevé la posibilidad de quebrar esa oscilación sin que ello conduzca a una nueva alternancia. La apelación al lenguaje por parte de Hamacher no es asimilable a una reivindicación de la noción de libertad en términos de razón procedimental, sino que lo entiende, por el contrario, como un medio que

¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*. Madrid: Taurus, 1993.

² Cf. HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997; *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Antonio Machado, 2009.

³ Cf. WELLMER, Albrecht. “Modelos de libertad en el mundo moderno”, en Thiebaut, Carlos (ed.). *La herencia ética de la ilustración*. Barcelona: Crítica, 1991.

⁴ Cf. BERLIN, Isaiah, *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza, 2001.

⁵ Cf. HAMACHER, Werner. *Lingua amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.

brindaría la posibilidad de destitución de la lógica normativa y las formas de violencia asociadas a ella.

El lenguaje así entendido corresponde a una esfera carente de violencia, cuya estructura coincide con la de la libertad. Es en este sentido que el lenguaje se define como *aformativo*, lo cual implica que no viene sencillamente a contradecir a la instauración, como si obrara en contra de ella por hacer algo distinto o contrario a lo que ella hace. El lenguaje se concibe como *aformativo* en tanto efectúa una interrupción, una irrupción que no se deja subsumir a una expresión ni a una forma determinada. La concepción del lenguaje de Hamacher difiere de la habermasiana en tanto señala un elemento que no puede ser racionalmente fundamentado. Es una inmediatez que se sustrae de lo procedimental en tanto no puede ser comprendido como consecuencia ni histórica ni causal, precisamente porque está más allá de ese desenvolvimiento. Se trata, más bien, de una interrupción de la expresión proposicional que se manifiesta desde la esfera del arte, un ámbito que a diferencia del jurídico es carente de violencia. En esta concepción del lenguaje, la noción de libertad aparece en ese elemento bajo la forma de lo no controlable y permite establecer un vínculo con la esfera de la estética.

Ese lazo entre la libertad y el ámbito estético reaparece en la obra de Bohrer. En la reivindicación de la autonomía de la esfera estética, que realiza a través de su revisión de la crítica al romanticismo,⁶ Bohrer señala la inconsecuencia de los intentos, que serían propios del idealismo alemán o subsidiarios suyos, por subordinar el arte a ciertos imperativos de orden moral y racional. Según Bohrer, esos intentos acarrearán una progresiva banalización del arte, ya que lo instrumentalizan. Puntualmente, esa instrumentalización supone una subordinación de la estética a fines no estrictamente estéticos. Lo problemático es, desde la perspectiva del autor, que al instrumentalizarse, la estética experimenta un empobrecimiento al verse vaciada de un tipo de contenido, propiamente estético, imposible de ser remitido a un fundamento racional.

Bohrer observa una tensión existente entre, por un lado, el discurso racional, que apunta a la estabilización de la experiencia y su incorporación en una perspectiva de larga duración, y, por otro, la experiencia estética, que posibilita un aislamiento temporal de aquella experiencia estabilizada. A partir de esto, lleva a cabo una defensa de la subjetividad estética, lo cual implica una reformulación de la concepción racionalista de subjetividad. En la enfatización del ámbito estético, cobra un rol el momento repentino de la percepción en tanto disolución de la unidad de la subjetividad en estados de ánimo imprevistos. Es esa imprevisión y espontaneidad lo que Bohrer considera ineludible de toda reflexión acerca de la libertad.

Si Bohrer realiza una defensa del romanticismo es porque encuentra que el romanticismo posibilita un tipo de experiencia propiamente estética. El autor entiende que mediante el lenguaje literario, que no remite de forma clara y unívoca a un referente extratextual, y la exaltación de la fantasía, que gene-

ra una interrupción de la experiencia continua de la temporalidad, se propicia una experiencia sensorial de una intensidad singular, inaccesible para la subjetividad soberana y autoconsciente, característica de las concepciones racionalistas de la libertad. Bohrer propone, en cambio, una noción de subjetividad que se aparta de ese modelo y que, en cambio, está ligada al momento repentino de la percepción que habilita la experiencia estética. Entiende que esta forma de subjetividad contiene un carácter revolucionario, en la medida en que interrumpe los modelos de pensamiento establecidos, posibilitando una forma radicalmente distinta de experiencia. La experiencia estética así entendida no da lugar a una serie de momentos o sensaciones repentinas que eventualmente podrían ser articulados mediante la categoría de continuidad, sino que la subjetividad estética da lugar a la disolución de aquella subjetividad soberana en una multiplicidad de sensaciones, experiencias, estados de ánimo repentinas.

Al igual que Bohrer, Menke⁷ argumenta en contra de la subordinación de conceptos estéticos a imposiciones externas. En este sentido, señala que la forma subjetiva propia de la época contemporánea –a la que llama el sujeto posdisciplinario– puede comprenderse mejor como resultado de la crisis de la noción de libertad asociada a la autonomía estética que como su realización. Menke distingue entre dos dimensiones de la noción de gusto, de las cuales una corresponde a la autonomía, y la otra a la subordinación a fines extraestéticos. Así, advierte que, mientras el gusto en tanto categoría estética permite interpretar y evaluar sin estar sujeto a un tutelaje externo, resulta, cuando se lo entiende como categoría social, fundamental para la integración del sujeto a una economía centrada en el consumo. Observa que en el gusto considerado como categoría social –en otras palabras, en la pérdida de autonomía de la esfera de lo estético–, tanto el arte como lo estético experimentan una pérdida en la medida en que son vaciados de fuerza. El autor utiliza el concepto de fuerza en relación a la subjetividad estética, contraponiéndolo al de capacidad, el cual que remite a la actividad del sujeto en tanto es ejercida mediante el control de sí mismo. Este control tiene lugar en la medida en que cada sujeto internaliza normas sociales –como la práctica del hablar, el negociar, el conocer– y logra orientar su propio comportamiento de acuerdo con esas normas. Lo que se logra es la repetición de una práctica social, la cual no podría realizarse más que como resultado de un proceso de ejercicio y aprendizaje o, de disciplinamiento.

Asimismo, Menke asocia por un lado la fuerza y por otro la capacidad a distintas formas de la libertad. Mientras que de la tematización menkiana se sigue que la fuerza propia del gusto estético realiza la concepción de libertad entendida como autonomía, el autor considera que alguien es libre en sentido práctico cuando es capaz de realizar exitosamente una práctica socialmente codificada. La libertad práctica, por lo tanto, es la consumación de una práctica social, que el sujeto puede ejercer como resultado del aprendizaje y la habituación.

⁶ Cf. BOHRER, Karl Heinz. *La crítica al romanticismo*. Buenos Aires: Prometeo, 2017.

⁷ Cf. MENKE, Christoph. *La fuerza del arte*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2017.

Ahora bien, que las nociones de fuerza y capacidad sean fácilmente delineables en su mutua contraposición, no implica que el autor las conciba como mutuamente excluyentes. En cambio, señala una relación de interdependencia entre ambas. Por una parte, indica que la libertad estética, asociada a la noción de fuerza, es la condición previa para que los sujetos puedan ejercer su capacidad, es decir, para que logren adquirir y practicar aquellas capacidades que los convierten en individuos integrados a las prácticas sociales. Por otro lado, la libertad estética es impensable por fuera de una sociedad disciplinar, porque solo quien haya sido formado como participante de una cultura ha adquirido la forma de subjetividad capaz de objetividad, que requiere la idea estética de gusto.

A partir de lo desarrollado hasta aquí, se ve cómo los autores que cuestionan la concepción exclusivamente racionalista y comunitarista de la libertad (Wellmer, Hamacher, Bohrer, Menke) reclaman, cada uno a su manera, el reconocimiento de una instancia subjetiva que pueda sustraerse de la concepción moderna de un sujeto idéntico a sí mismo y perfectamente autoconsciente. Esa instancia subjetiva remite, en todos los casos abordados, a algo necesariamente vinculado a la experiencia estética. A continuación, volveremos la atención sobre dos de los integrantes de la primera generación de frankfurtianos, más precisamente a Adorno, en primer lugar, y a Horkheimer, en segundo lugar, ya que consideramos que en ambos puede encontrarse una concepción de la subjetividad similar a la de los autores abordados en la primera parte de este trabajo. Señalaremos que ambos dan cuenta de una concepción de la razón por la cual ella no coincide estrictamente con el autocontrol subjetivo, sino que contempla también un momento espontáneo, repentino, es decir, un momento racional que difiere del control. En esta manera de entender la razón, tanto Adorno como Horkheimer difieren de la concepción habermasiana, para la cual lo racional se agota en la argumentación y la toma de decisiones, y permiten concebir un aspecto de la subjetividad que puede ser pensado tanto en relación con la libertad como con la experiencia estética.

3. El momento espontáneo de la razón

Si los autores abordados en la primera parte de este trabajo coinciden en señalar la importancia de un momento asociado a la experiencia estética en relación con la libertad, es porque concuerdan en que la noción de un sujeto soberano cuya acción se funda en la decisión racional resulta restrictiva. En lo que sigue, señalaremos que tanto en el pensamiento de Adorno como en el de Horkheimer la noción de razón, tampoco está restringida a la idea de una subjetividad soberana. A la vez, ambos apuntan a una espontaneidad de la experiencia como momento ineludible de la reflexión sobre la libertad.

En la medida en que, como señalamos en el apartado anterior, los críticos a la concepción racionalista de la libertad señalan la necesidad de contemplar a lo imprevisible, lo espontáneo o no controlable como instancia constitutiva de la acción libre, remiten a una forma de la subjetividad que corresponde a la de la experiencia estética. En este

sentido, la conexión con la filosofía de Adorno –solo aludido explícitamente por Wellmer y Menke– se vuelve ineludible. Es en el concepto de lo *añadido* [das *Hinzutretende*]⁸ donde se da cuenta de un elemento que no llega a agotarse en la mera conciencia. Según Adorno, se trata de un impulso sin el cual el obrar libre sería inconcebible. Este impulso es entendido por el filósofo como algo constitutivo del sujeto, y que se caracteriza, en contraposición a la mediación racional, por ser espontáneo. Con estas consideraciones, el filósofo se aleja de la concepción de una conciencia pura, señalando en ella un momento material.

Este concepto de lo añadido apunta a un elemento que, si bien es irreductible a la razón no es independiente de ella y representa la posibilidad de una libertad entendida como aquello que no puede ser controlado por la razón. Mediante este concepto, Adorno sitúa a la libertad por fuera del ámbito de dominio de la subjetividad soberana y, a la vez, por fuera de la totalidad del dominio de la naturaleza. Es interesante señalar que, a pesar de la interrupción que esta noción de libertad viene a significar para el sujeto soberano, se trata de una libertad no realizable por fuera de la razón; no solo por el hecho de que lo añadido es entendido como un elemento inescindible de la conciencia –aunque irreductible a ella–, sino también porque de esa forma, habilita un tipo de experiencia que no es estrictamente somática, sino, más bien, estética. La singularidad de esta experiencia consiste en que en ella el sujeto se ve afectado de tal manera por el objeto que “capta de manera real la posibilidad de dejar bajo de sí a su autoconservación, sin que esto baste para realizar esa posibilidad”, dando lugar a una “experiencia subjetiva contra el yo [que] es un momento de la verdad objetiva del arte”⁹. La materialidad de esta experiencia produce la disolución de la concepción racionalista de un sujeto soberano, pero lo hace no sin involucrar una particular forma de síntesis, y por lo tanto, de conciencia. Lo que diferencia a la experiencia estética de una mera sensación meramente somática es que, mientras en esta última consiste en la percepción de un montón de estímulos, la experiencia estética es la experiencia de la obra de arte como una unidad autónoma respecto de la subjetividad y no instrumentalizable por ella. Así, mediante la espontaneidad propia de la experiencia estética tiene lugar una síntesis que difiere de la racional en tanto llega a juicios de un modo completamente distinto. De esta manera, la libertad asociada a la noción de lo añadido implica una relación con los objetos mediante una interrupción de la razón dominadora. En otras palabras, libera al sujeto de establecer con su entorno relaciones estrictamente de sometimiento.

Dado que Adorno presenta su tematización sobre lo *Hinzutretende* a propósito de una crítica a la moral kantiana mediada por la recepción de Schopenhauer, la misma puede leerse como reformulación de la lectura que Horkheimer hace en 1933. Allí, Horkheimer señalaba a la compasión

⁸ Cf. ADORNO, Theodor. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1964-1965; *Negative Dialektik*. Frankfurt. Suhrkamp, 1966.

⁹ ADORNO, Theodor. *Aesthetische Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

como un impulso que, sustrayéndose a la conciencia, resulta inescindible de ella y posibilita la acción libre. A pesar de que el pensamiento de Horkheimer, a diferencia del de Adorno, no sea aludido como antecedente por parte de Menke, Bohrer o Hamacher, su abordaje del momento material –es decir, natural, animal– que sería constitutivo de la conciencia es probablemente más amplio y profundo que el adoniano, si bien en ninguno de estos autores adquiere un carácter sistemático.

La tematización sobre lo impulsivo es profundizada algunos años después¹⁰ cuando el filósofo atiende a la represión de lo que de natural hay en el ser humano como un aspecto central para la constitución de la moral en la sociedad capitalista. Teniendo en cuenta esto, y en la medida en que Horkheimer considera a la espontaneidad propia de lo impulsivo como un aspecto esencial de la razón, su crítica a la epistemología positivista y a la ciencia moderna podría entenderse como señalamiento de la falta de compasión y solidaridad de esas concepciones con respecto a la naturaleza en tanto aquello que desde la concepción racionalista de la subjetividad es –erróneamente, según Horkheimer– entendido como lo otro de lo humano. Asimismo, el reconocimiento de un carácter material y espontáneo como inescindible de la noción de razón llama la atención acerca de la necesidad de que el pensamiento no se vea reducido al razonamiento silogístico, sino que contemple también un momento impulsivo o noético de la razón,¹¹ lo cual, como mostraremos, puede rastrearse como esbozado en forma dispersa en varios textos de Horkheimer y que resulta explícito en su noción de *razón objetiva*.

Horkheimer observa a la sociedad de su época como configurada en torno a una determinada noción de razón, según la cual esta consistiría exclusivamente en una función mediadora entre sujeto y objeto. Así, la razón concebida en estos términos se aboca únicamente a las funciones predictivas y planificadoras, fundadas principalmente en el sometimiento de todo aquello que –desde la perspectiva de esta noción de razón– no sea considerado racional. De acuerdo con la caracterización que hace Horkheimer, la estrechez de la concepción de razón sobre la que se funda la sociedad burguesa consiste a la vez en negar toda exterioridad –es decir, la negación de todo lo que difiera de la mediación, el cálculo, lo instrumental– y en hipostasiar los alcances del ejercicio de dominio racional, identificando a la razón con su capacidad de dominio. La forma social compatible con tal concepción de la razón dista de lo que para Horkheimer posibilitaría la libertad de los individuos, en tanto que una razón concebida exclusivamente como dominadora no es más que fuente de violencia y sometimiento.

Si esa noción de razón es caracterizada como estrecha, ello se debe a que desatiende e incluso reprime un rasgo que para Horkheimer es propio de lo racional. Nos referimos a un carácter espontáneo del pensamiento, que retiene algo del orden de la inmediatez, que excede la aplicación del cálculo y la

rigurosidad metodológica. Al caracterizar la manera en que el pensamiento burgués se configura en los albores de la era burguesa, Horkheimer señala que su concepción de la razón va unida a una función represora:

Las mismas tendencias históricas que en la religión dividen al hombre en conciencia e impulso, conducen en la teoría del conocimiento a la doctrina del Yo racional, que ha de convertirse en amo de los afectos. La religión corresponde a las masas, cuya subordinación históricamente necesaria no puede tener un fundamento en motivos racionales, sino que debe ser soportada como una cruz; la filosofía caracteriza el comportamiento de la burguesía, que pospone el disfrute inmediato por cálculo.¹²

Esta *doctrina del yo racional* es entendida como el instrumento mediante el cual la clase burguesa lleva a cabo una represión de los afectos, si bien Horkheimer entiende que, en este caso, y por contraposición a la manera en que acontecía en la forma social previa, se da de forma secularizada. La represión se funda sobre una escisión entre razón e impulsos y se ajusta a la idea de que se es tanto más racional cuanto más se subordine la inmediatez de lo impulsivo a la mediación racional. Esta subordinación de la inmediatez no se daría solo en el nivel de lo antropológico –entre razón e impulsos– sino también en el ámbito mismo del pensamiento, reprimiendo la intelección espontánea en favor del cálculo.

En varios pasajes, Horkheimer establece una distinción entre racionalidad científica y pensamiento, implicando que los razonamientos metódicos de la ciencia moderna no se corresponden con el pensar. De esta manera, señala que el énfasis en el potencial mediador y dominador de la razón conlleva al olvido de que el pensamiento no es sólo cálculo, sino también espontaneidad. Al describir la situación en que se encuentra el pensamiento científico en la sociedad burguesa, Horkheimer sostiene:

El pensamiento renuncia a su pretensión de ser a la vez crítico y fijador de objetivos. Sus funciones puramente de registro y cálculo se separan de su espontaneidad. La decisión y la praxis se consideran ahora como algo meramente opuesto al pensamiento, como «valoraciones», arbitrariedades privadas, sentimientos incontrolables (...). El pensamiento y la voluntad, las partes del proceso mental, se han separado entre sí, contra lo cual no cabe ninguna objeción lógica.¹³

Si bien esta escisión tendría en vistas –desde la perspectiva científica– el privilegio de la razón entendida como instrumentalidad, Horkheimer señala que, finalmente, ni siquiera la instrumentalización puede salir victoriosa de tal proceso: «la reducción de la razón a un mero instrumento, acaba afectando

¹⁰ Cf. „Autorität und Familie“ y también „Egoismus und Freiheitsbewegung“, en *Gesammelte Schriften in neunzehn Bände*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.

¹¹ JAY, Martin. *Reason after its eclipse*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2016, p. 14.

¹² HORKHEIMER, Max, „Montaigne und die Funktion der Skepsis“, *Op. Cit.*, tomo 4, p.262. Las traducciones de obras no citadas en español son propias.

¹³ HORKHEIMER, Max, „Der neueste Angriff auf die Metaphysik“, *Op. Cit.*, tomo 4, pp. 153-154.

incluso a su carácter de instrumento».¹⁴ Gran parte de la argumentación de Horkheimer está orientada a señalar la irracionalidad en la que redundan los intentos por extremar la racionalización. Particularmente, en lo que respecta a la reducción de la razón a la mediación del cálculo, no sólo se renuncia a la riqueza del pensamiento y a la capacidad de la razón para alcanzar algún contenido de verdad, sino también a lo que en ella hay de racional:

Un hombre inteligente no es uno que puede meramente razonar de forma correcta, sino uno cuya mente está abierta a la percepción de contenidos objetivos y que sea capaz de recibir el impacto de sus estructuras esenciales y de conferirles un lenguaje humano; esto vale también para la naturaleza del pensamiento como tal, y para su contenido de verdad. La neutralización de la razón que la priva de toda relación a un contenido objetivo y de su poder de juzgarlo, y que la degrada a una agencia ejecutora preocupada con el cómo más que con el qué, la transforma de manera siempre creciente en un aparato bobo para registrar hechos. La razón subjetiva pierde toda espontaneidad, productividad y poder para descubrir y afirmar nuevos tipos de contenidos –pierde su propia subjetividad.¹⁵

En este pasaje se puede ver reflejada la idea de que, en la medida en que la razón renuncia a toda función que no coincida con la mera instrumentalidad, se empobrece. Se convierte en un tipo de razón que no corresponde a un sujeto inteligente, sino sólo a uno que es hábil en extraer conclusiones a partir de un conjunto de datos. De acuerdo con Horkheimer, la razón reducida a mero instrumento sólo consigue extraer lo que ya estaba contenido en un objeto que no le resulta ajeno, pero es incapaz de descubrir la novedad. Al perder ese carácter espontáneo, es decir, al perder la capacidad de percibir contenidos objetivos, dejar que sobre ella actúen estructuras esenciales, Horkheimer sostiene que la razón subjetiva pierde lo que en ella puede remitir a la subjetividad, entendiendo que la subjetividad tiene que ver con la agilidad, el movimiento y la capacidad no sólo de penetrar en la verdad de las cosas, sino también de crear algo distinto, que no coincida exactamente con lo ya dado. Al perder la espontaneidad, productividad y creatividad, la razón subjetiva se asemeja a la manera en que desde el punto de vista de la razón instrumental se concibe al objeto, al cual le corresponde adoptar una función pasiva.

En este mismo sentido encontramos otros pasajes; por ejemplo, Horkheimer afirma que «el pensamiento [exclusivamente] calculador, el entendimiento» [*Verstandes Denken*]¹⁶ corresponde a un tipo de hombre impotente, ya que, ajustándose a procedimientos ya determinados de antemano, la razón no sólo pierde la capacidad por descubrir la novedad, sino también su potencial para producir libremente algo distinto de lo ya existente. Como resultado de esta pasividad, Horkheimer indica que

el control y la regulación desempeñados desde el pensamiento depurado de toda inmediatez, «tienen, en este mundo dividido, mucho más el carácter de la adaptación y la astucia que el de la razón».¹⁷ El filósofo anuncia que, en definitiva, el apego de la razón a su función íntegramente mediadora acaba convirtiéndola exactamente en aquello de lo que ella, aliándose con la función calculadora, quiso escapar.

Horkheimer entiende que la reducción de la actividad racional a la previsión y el cálculo no puede redundar en una configuración social en la que haya lugar para la libertad. Cuando afirma que la sociedad conformada en torno a la razón dominadora «se ha basado en la opresión directa o es un resultado ciego de las fuerzas de resistencia, en cualquier caso, no es el resultado de la espontaneidad consciente de los individuos libres»,¹⁸ sugiere que el vínculo entre razón y espontaneidad debería ser otro. «Dado que el desarrollo de un mayor nivel de espontaneidad depende de la constitución de un sujeto social, es algo que el individuo no puede decretar [por sí mismo]».¹⁹

Si la imposición de la mediación del cálculo por sobre la espontaneidad se lleva a cabo sobre una determinada forma de concebir la actividad racional, una configuración social que pueda convivir con aquellas formas de la espontaneidad en una relación no meramente dominadora requerirá que en ella la razón ya no sea reducida al cálculo ni a la instrumentalidad. Acerca de la necesidad de dejar de lado esta contradicción entre razón y espontaneidad, Horkheimer agrega:

El pensamiento crítico contiene un concepto del ser humano que se contradice a sí mismo mientras no se establezca esta identidad. Si la acción determinada por la razón pertenece al ser humano, la práctica social dada, que moldea la existencia hasta los detalles, es inhumana, y esta inhumanidad afecta a todo lo que ocurre en la sociedad.²⁰

En la medida en que entiende que la praxis social actual se encuentra atravesada por la instrumentalización de la razón, pero alejada de la espontaneidad noética, Horkheimer considera que la forma social dada –al igual que la actividad racional una vez reducida al cálculo– no es acorde a la razón. Pero a la vez añade que una sociedad que no sea racional no podrá tampoco ser considerada humana. Así se comprende el desgarramiento con el que, según el pasaje citado, opera el pensamiento crítico; mientras no haya una reconciliación de la razón con la espontaneidad, la razón –reducida a pura instrumentalidad– no será racional. Asimismo, el hombre no podrá ser considerado humano hasta que esa escisión en su interior no sea enmendada. En este sentido, se evidencia que Horkheimer no restringe su concepción de razón a lo procedimental, sino que lo expande a la singularidad de un potencial creador que difiere del razonamiento abstracto. Se trata de

¹⁴ HORKHEIMER, Max. *Eclipse of reason*. Oxford: University Press, 1974, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶ HORKHEIMER, Max, „Der neueste Angriff auf die Metaphysik“, *Op. Cit.*, p. 156.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ HORKHEIMER, Max, „Traditionelle und kritische Theorie“, *Op. Cit.*, p. 174.

¹⁹ HORKHEIMER, Max, „Der neueste Angriff auf die Metaphysik“, *Op. Cit.*, p. 156.

²⁰ HORKHEIMER, Max, „Traditionelle und kritische Theorie“, *Op. Cit.*, p.184.

una singularidad que, para ser potenciada, requiere de un sujeto social que sea capaz de tomar decisiones de forma racional sin que ello requiera de la represión de lo impulsivo.

4. Consideraciones finales

En la primera parte de este trabajo vimos cómo ciertos autores toman como punto de partida la reflexión sobre la libertad, considerada en términos de razón procedimental, para señalar la importancia de que esa reflexión se abra a una forma de entender la acción libre que no la restrinja al control racional. En la medida en que aquello que se manifiesta como imprescindible en relación a la libertad resulta incompatible con la concepción del sujeto como unidad de la conciencia y como dueño de sus acciones, la forma en que se comprende la libertad se abre a una dimensión estética de la experiencia y la subjetividad.

A pesar de que entiende que una concepción de la razón en sentido habermasiano tiene que ser admitida como un requisito para la noción positiva de libertad, vimos que Wellmer llama la atención acerca de que la libertad no puede desligarse de la posibilidad que el sujeto racional tenga de optar por ella. Es decir, el autor considera que la libertad requiere que la acción racional se realice como resultado de una elección, en un contexto en el que la posibilidad de actuar irracionalmente sea también real. El señalamiento de un momento no racional para pensar la libertad es lo que conecta la reflexión de Wellmer con dos posturas mucho más distantes de la habermasiana, y que le otorgan preponderancia a la dimensión estética mediante una reivindicación del romanticismo. En este sentido, Werner Hamacher encuentra una dimensión del lenguaje, asociada a la poesía romántica, que –a diferencia del lenguaje de la razón comunicativa– procede de una esfera carente de violencia y, por lo tanto, coincidente con la libertad. Ese elemento no solo difiere de la concepción procedimental de la razón, sino que además se sustrae a todo tipo de fundamentación racional. Precisamente en virtud de esa heterogeneidad, la dimensión romántica del lenguaje lograría interrumpir una lógica normativa a la que el autor entiende como indisoluble de la violencia, que obtura la acción libre. Esta idea de una interrupción de los modelos establecidos es también lo que anima a Bohrer a reivindicar la autonomía estética, en la medida en que ella retiene un contenido imposible de ser subsumido a un fundamento racional. Esto no solo habilita formas de experiencia que interrumpan los modos habituales, sino que también se vincula a una forma estética de la subjetividad, que difiere de la racionalista en tanto se vincula al momento repentino de la percepción. En ambos casos, la ausencia de un fundamento racional vuelve imposible la reducción del elemento estético al resultado de un proceso en curso, dando cuenta de su carácter súbito, repentino, espontáneo. También Christoph Menke hace notar que la estética en tanto esfera autónoma favorece la preservación de una forma subjetiva asociada a la noción de fuerza, la cual brinda la posibilidad de expandir la experiencia más allá de

la repetición de modos de comportamiento ya establecidos.

Al volver la atención hacia la primera generación de teóricos críticos no solo se manifiesta en su pensamiento una reflexión acerca de una dimensión estética de la subjetividad. En la conexión que los textos de Adorno y Horkheimer señalan entre la espontaneidad y la libertad se vislumbra también la posibilidad de expandir lo que se entiende por razón hacia una concepción que exceda lo meramente abstracto y conceptual y contemple también un momento material. El señalamiento de este aspecto espontáneo propio de la razón, pero material y, por lo tanto, no estrictamente subsumible a la conciencia de un sujeto soberano, libera a la subjetividad de un modo de relación con su entorno fundada únicamente en un ejercicio de dominio. Esto invita no solo a repensar la idea de que Adorno y Horkheimer presentan una concepción de la razón estrictamente centrada en el sujeto, sino también a resignificar el rol de esta forma de concebir la razón en vistas al interés emancipador de la teoría crítica.

Referencias

- Adorno, Theodor. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1964-1965.
- *Negative Dialektik*. Frankfurt. Suhrkamp, 1966.
- *Ästhetische Theorie*. Frankfurt. Suhrkamp, 1970.
- Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad*, Madrid: Alianza, 2001.
- Bohrer, Karl Heinz. *La crítica al romanticismo*. Buenos Aires: Prometeo, 2017.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*. Madrid: Taurus, 1993.
- Hamacher, Werner. *Lingua amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997.
- *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Antonio Machado, 2009.
- Horkheimer, Max. *Eclipse of reason*. Oxford: University Press, 1974.
- *Gesammelte Schriften in neunzehn Bände*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009. En esa edición:
- “Materialismus und Moral”, [1933], tomo 3, 111-149.
- „Autorität und Familie“, [1936], tomo 3, 336-417.
- „Egoismus und Freiheitsbewegung“, [1936], tomo 4, 9-88.
- „Der neueste Angriff auf die Metaphysik“, [1937], tomo 4, 108-161.
- “Traditionelle und kritische Theorie”, [1937], tomo 4, 162-215.
- „Montaigne und die Funktion der Skepsis“, [1938], tomo 4, 236-294.
- Jay, Martin. *Reason after its eclipse*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2016.
- Menke, Christoph. *La fuerza del arte*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2017.
- Wellmer, Albrecht. “Modelos de libertad en el mundo moderno”, en Thiebaut, Carlos (ed.). *La herencia ética de la ilustración*. Barcelona: Crítica, 1991.